

La Laetitia en Spinoza

Jesús EZQUERRA GÓMEZ

A Marta, mi *leititia*

Resumen

La *Laetitia* tiene en Spinoza una doble significación: por un lado es una pasión, producto, por lo tanto, de ideas inadecuadas y está asociada al conocimiento de primer género (*Imaginatio*); pero por otro es expresión del *Conatus* y es un afecto activo (*Fortitudo*) asociado al conocimiento de tercer género (*Scientia intuitiva*). Este segundo sentido de la alegría nos enfrenta a una dicha no humana, helada, abisal, que prefigura a pensadores como Nietzsche, Bataille o Blanchot.

Palabras clave: *Laetitia*, Spinoza, pasión, *Fortitudo*, *Conatus*, *Amor Dei*, perfección, ligereza.

Abstract

Laetitia in Spinoza has a twofold meaning: on the one hand is a passion, then is a product of inadequate ideas and is associated with the first kind of knowledge (*Imaginatio*); on the other hand is expression of the *Conatus* and is an active affect (*Fortitudo*) connected with the third kind of knowledge (*Scientia intuitiva*). This second meaning confront us to a happiness not human, frozen, abyssal which prefigure thinkers as Nietzsche, Bataille or Blanchot.

Keywords: *Laetitia*, Spinoza, passion, *Fortitudo*, *Conatus*, *Amor Dei*, perfection, lightness.

1. La muerte se ríe

La alegría no parece muy saludable si creemos lo que dice de ella el *Tesoro de la Lengua Castellana*, obra que sabemos que poseía Spinoza en su biblioteca. Allí Sebastián de Cobarruvias hace la melancólica observación de que “de alegría y contento han muerto muchos”. Afortunadamente la de estar vivo es una condición poco risueña: Lo primero que hacemos los humanos al salir del vientre materno es llorar. Sin embargo, a lo que más se parecerá nuestra postrera mueca (la de nuestra calavera) es a una sonrisa (la única parte visible en vida de ese yo mineral que es nuestro esqueleto queda descubierta por los músculos cigomáticos cuando reímos). Lo que empieza con ruidoso lloro (la vida) termina con silenciosa sonrisa. Si el llanto es condición de nuestro vivir (“este valle de lágrimas”) la risa parece mantener una secreta complicidad con la muerte, como descubre con espanto Hans Castorp, el protagonista de *La montaña mágica*, al descubrir que una sonrisa empieza a esbozarse en el rostro del cadáver de su amigo Joachim Ziemssen. ¿Se ríe la muerte? ¿Por qué?

La carcajada de los cadáveres que desde la Edad Media celebran danzando el *triumfo de la muerte* es poco amable. En una de sus novelas Arturo Pérez Reverte describe la sonrisa de uno de sus personajes como la de un tiburón blanco al que le han contado un chiste de naufragos. Pues bien: así se nos antoja la sonrisa *triumfal* de la muerte ante el inevitable naufragio de nuestra vida.

Algunos han pensado que para que la muerte no se ría de los vivos es menester hacer de la vida un preámbulo, una *preparación de la muerte*. En suma: Vencer a la muerte hurtándole precisamente lo único que nos puede quitar: la vida. Muriendo en vida, haciendo de la vida una no vida, helaremos la sonrisa de la Huesa. *Similia similibus curantur*. Quien busca arrogarse tan pírrica victoria es, ya desde Platón, el filósofo. Sócrates pronuncia en el *Fedón* estas sobrecogedoras palabras: “cuantos rectamente se dedican a la filosofía... no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos”¹. Esta fúnebre concepción de la filosofía tendrá un notable ascendiente en el pensamiento posterior. La reencontramos, por ejemplo, en Cicerón (“tota philosophorum vita commentatio mortis”²) o en Montaigne (“Philosopher, c’est apprendre à mourir”³).

¹ 64 a 4-6.

² *Tusc.* I, 30, 74.

³ *Essais*, I, 20.

Nada más lejano de esta pasión necrófila que la filosofía de Spinoza: “El hombre libre –escribe en la *Ethica*– en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida”⁴. A menudo se ha subrayado la proximidad de Spinoza al estoicismo⁵, sin embargo, en este terreno, se opone frontalmente a él⁶.

Esta devaluación de la muerte como argumento de la filosofía está íntimamente ligada a una revalorización de la alegría. Spinoza invierte la afirmación del *Eclesiastés* de que mejor es la tristeza que la risa (“El corazón del sabio está en la casa de luto, mas el del necio en la de la alegría”⁷). Para Spinoza el conocimiento, en la medida en que es total, exacto y exhaustivo (es decir, *de tercer género*) causa alegría, mientras que la tristeza es siempre efecto de la ignorancia. A contrapelo del siglo en que le tocó vivir⁸ Spinoza recupera la alegría como un afecto positivo. “Nada fuera de una torva y triste superstición –escribe en su *Ethica*–, prohíbe deleitarse. ¿Por qué, en efecto, va a ser más honesto apagar el hambre y la sed que expulsar la melancolía? Esta es mi norma y así he orientado mi ánimo”⁹. Al dar por sentado que es bueno lo que produce tristeza y malo lo que da alegría lo llama Spinoza *Superstitio*, superstición¹⁰. El supersticioso es un hombre triste que erige su propia pena en virtud, su defecto en don, su fracaso vital en triunfo. La superstición, en resumidas cuentas, es producto de lo que Nietzsche llamará

⁴ *Eth.* IV, prop, 67. Véase tam. *Eth.* V, prop. 38 (aquí, como en el resto de las citas de la *Ethica*, sigo la traducción de Atilano Domínguez publicada por la editorial Trotta, Madrid, 2000). Spinoza polemiza aquí probablemente con Séneca (*Ep. ad Luc.* 26, 8-10). Véase SAVAN 1978, p. 203, n. 3.

⁵ Véase especialmente: DILTHEY 1978, pp. 296-301.

⁶ Por ejemplo Epícteto en el *Enchiridion*, obra que conocía Spinoza (En el inventario de la biblioteca de Spinoza, realizado tras su muerte figura una edición de la traducción latina de Wolf de esta obra. Véase DOMÍNGUEZ 1995, p. 213), recomienda tener ante los ojos cada día a la muerte (Cap. XXI). En las *Diatribas* el mismo autor escribe: “Ejercítense otros en pleitos, otros en problemas, otros en silogismos; tú solamente en morir” (II, 1, 38).

⁷ *Ecl.*, VII, 3-4. Cito la versión de Nacar-Colunga.

⁸ Mientras que en el renacimiento, como ha mostrado brillantemente Mijail Bajtin (1974, cap. 1º [“Rabelais y la historia de la risa”], pp. 59 y ss.), la risa se revaloriza como un modo de expresar el mundo, la historia y el hombre no menos universal y profundo que los otros considerados serios (pensemos en Erasmo, Cervantes o Rabelais), a partir del siglo XVII, por el contrario, la risa volverá a experimentar una devaluación. En el mundo barroco, escribe Bajtin, “el dominio de lo cómico es restringido y específico (vicios de los individuos y de la sociedad); no es posible expresar en el lenguaje de la risa la verdad primordial sobre el mundo y el hombre” (Id., p. 65).

⁹ *Eth.* IV, prop. 45 schol. 2 [a].

¹⁰ *Eth.* IV, append. cap. 31.

más adelante el *ideal ascético*¹¹: el del asno que rebuzna “SI” (I-A) a los valores negadores de la vida, es decir, a la muerte. A este ser supersticioso y triste opone Spinoza el hombre *fuerte*, es decir, aquél que se *esfuerza* cuanto puede en alegrarse¹². Ningún filósofo desde Epicuro¹³ ha hecho hasta tal punto de este *esfuerzo* una exigencia filosófica como Spinoza. En el *Tractatus de Intellectus Emendatione* describe así lo que le ha movido a filosofar:

Después que la experiencia me había enseñado que todas las cosas que suceden con frecuencia en la vida ordinaria, son vanas y fútiles, como veía que todas aquellas que eran para mí causa y objeto de temor, no contenían en sí mismas ni bien ni mal alguno a no ser en cuanto que mi ánimo era afectado por ellas, me decidí, finalmente, a investigar si existía algo que fuera un bien verdadero y capaz de comunicarse, y de tal naturaleza que, por sí sólo, rechazados todos los demás, afectara al ánimo; más aún, si existiría algo que, hallado y poseído, me hiciera gozar eternamente de una alegría continua y suprema.¹⁴

¿Qué es eso que, hallado y poseído, permitiría el goce eterno de una “alegría continua y suprema”?

2. La fuerza mayor

El término latino que utiliza Spinoza para referirse a la alegría –“*Laetitia*”– significa, en general, placer, deleite o contento producto de un alma exultante, pletórica de vida. El alma se alegra cuando la vida en ella se desparrama incontenible, se *divierte*. Originariamente, al parecer, pertenecía al lenguaje rústico designando la prosperidad, la riqueza de los dones naturales. *Laetitia pabuli* significa en Justino la abundancia de pastos, y Catón opone *Ager laetus* a *Ager siccus*. En Columella encontramos asociado este término al vigor, fertilidad y exuberancia de la naturaleza: *Laetitia trunci*, por ejemplo, es el vigor, la *fuerza* del tronco. Hay como vemos una estrecha relación semántica entre *Laetitia* y *Conatus*¹⁵: la *fuerza* que impulsa a algo a desarrollarse, a crecer, a alcanzar la plenitud de su ser es su *Laetitia*.

¹¹ Véase DELEUZE 1974, pp. 220-221.

¹² *Eth.* IV, prop. 73 schol. Y prop. 50 schol.

¹³ Véase, por ejemplo, el aforismo 41 del *Gnomologium Vaticanum*.

¹⁴ SPINOZA, *Tractatus de Intellectus Emendatione* I, 1, en SPINOZA 1972, t. II, p. 5. Reproduzco la traducción de A. Domínguez (SPINOZA 1988, p. 75).

¹⁵ “Fuerça” es precisamente el vocablo con el que traduce Elio Antonio de Nebrija el término latino “Conatus” en su *Diccionario Latino-Español* (1492).

Cicerón opone “*Laetitia*” a “*Gaudium*”. Este último término designa una alegría también, pero de carácter más moderado o comedido. Es un movimiento del alma consistente en un goce o satisfacción interior, pero razonable, calmo y duradero¹⁶. En el *Gaudium* interviene la razón atemperadora, la sensatez, la prudencia propiamente humana. La *Laetitia*, por el contrario, es la expresión incontenible, desmedida y ciega de los impulsos naturales.

En Leibniz encontramos reformulada esa distinción: *Gaudium* es el placer que siente el alma cuando considera segura la posesión de un bien presente o futuro, es decir, cuando podemos gozar de ese bien siempre que lo deseamos. *Laetitia*, por el contrario, expresa un *estado (estat)* en el que el placer predomina en nosotros. Incluso sufriendo un agudo dolor, el alma puede sentir alegría: si el resultado de la *suma* de las pasiones es positivo¹⁷.

El *Gaudium* tanto para Cicerón como para Leibniz tiene un componente de *securitas*¹⁸. El *Gaudium* se puede proyectar, programar; la *Laetitia* no. La *Laetitia* nos asalta, nos posee incluso a nuestro pesar. No atiende a nuestra voluntad. No la poseemos sino que nos posee. La *Laetitia* trasciende la lógica del propósito, de la voluntad. Hay un cálculo, una gestión, una economía del *Gaudium*. La *Laetitia*, por el contrario, es algo gratuito, un regalo inesperado, un don. Incluso en medio del sufrimiento puede brotar, como las flores en las ruinas de Hiroshima. “Hay en la alegría –ha escrito Clément Rosset– un mecanismo aprobador que tiende a desbordar el objeto particular que lo ha suscitado para afectar indiferentemente a todo objeto y abocar a una afirmación del carácter jubilatorio de la existencia en general”¹⁹. Según Rosset la alegría –sobre todo la erótica– produce un “transporte” o desplazamiento de un objeto singular (el/la amado/a) a la totalidad de los objetos; a la existencia en general. La alegría desborda toda causa singular de la misma; es inconmensurable con ella. Como la rosa de Ángelo Silesio es *sin por qué*²⁰. A esta alegría sin miedo ni esperanza, sin objeto determinado, sin causa, que consiste en la aprobación incondicional, indiscriminada y despreocupada (cruel) de la existencia en su integridad (por muy trágica que sea), la llama Clément Rosset justamente *la fuerza mayor*. Y la llama así porque

¹⁶ *Tusc.* 4, 13: “Cum ratione animus movetur placide atque constanter, tum illud gaudium dicitur”.

¹⁷ LEIBNIZ 1996, *Nouveaux essais sur l’entendement humain*, livre II, chap. XX, § 6, t. 5, p. 153.

¹⁸ Seguridad en sentido spinoziano, es decir: la alegría surgida de la imagen de una cosa pasada o futura cuya causa de duda ha desaparecido. Cf. *Eth.* III, prop. 18 schol. 2 y affect. def. 14.

¹⁹ ROSSET 1983, p. 7.

²⁰ SILESIO 1985, p. 52.

su fuerza es la de la *inmanencia*: sólo se sostiene a sí misma y a sí misma se nutre; es su propia causa y su fin. Como la substancia spinoziana, es *en sí*.

Spinoza no está tan alejado como pudiera parecer a primera vista de esta concepción “esforzada” de la alegría. Para él –como veremos– el hombre que se *esfuerza* cuanto puede en alegrarse es el *hombre fuerte* (*Vir fortis*)²¹, y el afecto que lo caracteriza es la *fortaleza* (*Fortitudo*). Su alegría, su *Conatus*, es *Amor Dei*; es decir, la alegría de todo, cuando todo –el todo, es decir, Dios o la Naturaleza– se sabe causa de sí. Dicho de otro modo: la alegría de ser.

¿Qué es la *Laetitia* para Spinoza?

3. Conatus y alegría

El de *Laetitia* no es un concepto marginal o secundario. Como afirma Robert Misrahi, la alegría es el contenido cualitativo más importante en el conjunto del sistema spinoziano²². Sobre la polaridad *Laetitia / Tristitia* está fundada y erigida la *geometría de las pasiones* de la tercera parte de la *Ethica*²³. Los afectos que aumentan o ayudan a la potencia de actuar o *conatus* son afectos de la alegría (*Amor, Admiratio, Propensio, et cetera*); los que, por el contrario, la disminuyen o estorban son afectos de la tristeza (*Oidium, Contemptus, Aversio, et cetera*). Es más, el criterio moral parece tener su base o cimiento en el deseo y en sus dos manifestaciones inmediatas: la alegría y la tristeza: “el conocimiento del bien y del mal no es otra cosa que el afecto de alegría o tristeza, en cuanto somos conscientes de él”²⁴. No podría ser de otro modo ya que para Spinoza el bien se funda en el deseo, no el deseo en el bien: “nosotros no nos esforzamos, queremos, apetecemos ni deseamos algo porque juzgamos que es bueno, sino que, por el contrario, juzgamos que algo es bueno, porque nos esforzamos por ello, lo queremos, apetecemos y deseamos”²⁵. Dicho brevemente: es bueno (moralmente hablando) lo que nos alegra y malo lo que nos entristece²⁶. Si la alegría tiene tal relevancia teórica es por su íntima conexión con el *Conatus*. Veamos de que conexión se trata.

En el centro de la ontología Spinoziana, como el Minotauro en su labe-

²¹ *Eth.* IV, prop. 73 schol.

²² MISRAHI 1992, p.56.

²³ En el *Praefatio* [b] a esta tercera parte Spinoza promete considerar las acciones humanas y los apetitos “ac si Quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset”.

²⁴ *Eth.* IV, prop. 8.

²⁵ *Eth.* III, prop. 9, schol.

²⁶ Véase una pertinente matización de esta tesis en PEÑA 1985, pp. 7-24.

rinto, se encuentra el *Conatus*. Este es la esencia actual de las cosas²⁷. Cada cosa, en cuanto *es en sí* (*quantùm in se est*)²⁸ se esfuerza (*conatur*) por perseverar en su ser²⁹. Ese *esfuerzo* es el *Conatus*. *Ser en sí* es una característica definitoria de la substancia: “por substancia entiendo aquello que *es en sí...*” (*Per substantiam intelligo id, quod in se est...*)³⁰. Este *en sí*, del que derivará el *An sich* hegeliano, expresa el carácter autónomo, inmanente, auto-causado o *libre* de la substancia. Lo que hace de la substancia tal, es decir, lo substancial o sustantivo de la misma, es el no necesitar de otra cosa fuera de sí para ser lo que es. Cada cosa, en tanto que es *expresión*³¹ de la substancia, es *en sí*, y, en tanto que es *en sí*, se esfuerza por perseverar en su ser. Es decir, se esfuerza por ser causa libre, substancia, Dios. Fuera de la substancia sólo podemos considerar algo como una entidad unitaria (y no como un mero agregado de individuos) es decir, podemos atribuirle una cierta *substancialidad*, en la medida en que ese algo sea el *principio* de la serie de sus avatares o manifestaciones, es decir, sea causa de aquello que hace que lo consideremos tal algo y no otra cosa. Pues bien, ese impulso o principio activo que hace que algo sea lo que es (a saber: ese algo) y no otra cosa es su *Conatus*. Podríamos decir que *cada cosa, en tanto que modo de la substancia, consiste esencialmente en el esfuerzo por ser substancia*. Ese impulso o esfuerzo *substancializador* viene de la propia substancia; es la potencia de Dios o Naturaleza: “La potencia por la que las cosas singulares y, por tanto, el hombre conserva su ser, es la misma potencia de Dios o Naturaleza, no en cuanto que es infinita, sino en cuanto que puede ser explicada por la esencia humana actual. Por tanto, la potencia del hombre, en cuanto que se explica por su esencia actual, es una parte de la potencia, esto es, de la esencia infinita de Dios o Naturaleza”³². Por eso el *Conatus* o *esfuerzo* implica para Spinoza un tiempo indefinido³³ pues no es, en última instancia, sino la esen-

²⁷ *Eth.* III, prop. 7.

²⁸ Vidal Peña traduce esa expresión por “en cuanto está a su alcance” y A. Domínguez por “en cuanto está en ella”. En ambos casos se pierde la reminiscencia de la definición de substancia.

²⁹ “quantùm in se est” es la expresión utilizada por Spinoza. Cf. *Eth.* III, prop. 6.

³⁰ *Eth.* I, def. 3.

³¹ Sobre el sentido y alcance del concepto de “expresión” en Spinoza véase el ya clásico estudio de DELEUZE 1975.

³² *Eth.* IV, prop. 4, dem.

³³ *Eth.* III, prop. 8. Las cosas para Spinoza son *esencialmente* eternas. Son temporales sólo en tanto que existentes, es decir, su fin es sólo efecto de la acción ejercida en ellos por las causas externas. La muerte no es una acción sino sólo una pasión: “si fieri posset, ut homo nullas posset pati mutationes, nisi, quae per solam ipsius hominis naturam possint intelligi, sequeretur, ut non posset perire, sed ut semper necessariò existeret” (*Eth.* IV, prop. 4, dem.).

cia de la cosa en tanto que causa de sí misma, es decir, una *expresión* (modal) de Dios, que es eterno.

Ferdinand Alquí ha señalado atinadamente el doble carácter que presenta el *conatus* spinoziano: por un lado el *Conatus* sería conservación del propio ser, es decir, un trasunto ontológico de la ley física de la *inercia* y por otro capacidad, *potencia*³⁴. Este segundo carácter es heredero del *tò dynámei òn* aristotélico: *el ser potente o que puede*, frente a lo *katà tò dynaton*, *lo posible o conforme a la posibilidad*³⁵. El carácter “conservador” del *conatus* deriva de su carácter “dinámico” pues sólo conserva su identidad aquello que controla la serie de sus avatares o manifestaciones y tiene *poder* para mantener cohesionada la *multitud* que lo constituye frente a las causas externas. Sólo puede perseverar en su ser lo que es, en alguna medida, causa de sí. Con el *Conatus* entendido en este segundo sentido activo y dinámico tiene que ver la alegría pues ella consiste –como veremos– en el tránsito de una menor a una mayor perfección.

El *Conatus*, antes que el mantenimiento inerte del propio estado es el impulso que aumenta la *potencia* de existir. Por eso al *Conatus* referido a la vez al alma y al cuerpo lo llama Spinoza *apetito* (*Appetitus*) y al apetito con la conciencia del mismo *deseo* (*Cupiditas*)³⁶. Este apetito autoconsciente –nos dice Spinoza– es la esencia del hombre³⁷. Como ha señalado Robert Misrahi³⁸, si la esencia del hombre es el deseo, es decir, el esfuerzo que busca aumentar la potencia de existir, entonces puede decirse que *la esencia del hombre es la búsqueda de la alegría*, ya que ésta es la *conciencia* de tal aumento. La alegría y la tristeza no son afectos derivados del deseo sino que son modalidades concretas del deseo, las únicas formas bajo las cuales puede darse. “La alegría y la tristeza son pasiones con las que se aumenta o disminuye, favorece o reprime la *potencia* o *esfuerzo* de cada uno por perseverar en su ser. Ahora bien, por *esfuerzo* de perseverar en su ser, en cuanto que se refiere al alma y al cuerpo a la vez, entendemos el apetito y el deseo. Luego, la alegría y la tristeza son el mismo deseo o apetito, en cuanto que es aumentado o disminuido, favorecido o reprimido por causas exteriores; es decir, con la misma naturaleza de cada uno”³⁹. La alegría, por consiguiente, es el mismo

³⁴ ALQUIÉ 1981, p. 281.

³⁵ Sobre esta distinción véase BLOCH 1985, “Das Prinzip Hoffnung” (*Werkausgabe* V), pp. 235 y ss. y “Das Materialismusproblem” (*Werkausgabe* VII), pp. 142-5 y 498-502.

³⁶ *Eth.* III, prop. 9 schol.

³⁷ *Eth.* III, prop. 11 schol.

³⁸ Art. cit., p. 57.

³⁹ *Eth.* III, prop. 57 dem.

deseo o apetito en tanto que aumenta o favorece la potencia o esfuerzo (*Conatus*) no sólo por perseverar en su ser sino por ser substancia. En tanto que deseo, y en última instancia en tanto que *Conatus*, la alegría constituye la esencia misma del hombre y, en tanto que –como hemos visto– la potencia por la que el hombre conserva su ser es la misma potencia de Dios, *es Dios en el hombre*.

4. Alegría patética

Para Spinoza tanto la alegría (*Laetitia*) como la tristeza (*Tristitia*) son *pasiones*⁴⁰. La alegría es la pasión por la que el alma pasa a una perfección mayor, y la tristeza, inversamente, la pasión por la que pasa a una perfección menor⁴¹. Por ser *pasiones*, tanto la alegría como la tristeza surgen de *ideas inadecuadas* (sólo las *acciones* surgen de *ideas adecuadas*⁴²). La pasión está ligada en Spinoza al conocimiento parcial, *abstracto* (en el sentido etimológico de *abstraho*), *imaginativo* de una cosa, mientras que la acción lo está al conocimiento uni-total, *concreto* (en el sentido hegeliano), *racional* de esa cosa. Según Spinoza *padece*mos cuando en nosotros acontece algo de lo que no somos sino *causa parcial*, es decir, que no puede ser deducido exhaustivamente de las leyes de nuestra naturaleza⁴³. Dicho de otro modo: *padece*mos en la medida en que no somos causa de nosotros mismos, es decir, en la medida en que no somos Dios (sólo Él es *Causa sui*). Padecemos, pues, en tanto que somos meros *modos* de la substancia y no en tanto que *substancia* misma; es decir, por ser naturaleza *naturada* (pasiva) y no *naturante* (activa). Cuando otro me hace sufrir o gozar, *padezco* esa acción sólo si contemplo al

⁴⁰ El tratamiento spinoziano de la alegría, así como de los demás afectos, sólo se entiende cabalmente si se contempla dentro del paradigma cartesiano expuesto en *Les passions de l'ame* (1649). En esta obra fundamental Descartes aborda el tema de las pasiones desde una perspectiva nueva –materialista– desechando las viejas teorías de origen platónico de las *facultades* del alma (cf. *Les passions...* II, 68 [AT. XI, 379]). Para Descartes la alegría (*Ioye*) es una de las seis pasiones primitivas (junto a la admiración [*sic*], el amor, el odio, el deseo y la tristeza), y la entiende como causada por la opinión que tenemos de poseer algún bien (*Les passions...* II, 91 y 93 [AT. XI, 396 y 398]). Además en tanto que supone, como las demás pasiones, la “estrecha alianza entre el alma y el cuerpo” (la sede de las pasiones es para Descartes la *glándula pineal*, cf. *Les passions...* I, 31-32 [AT. XI, 351-3]), la alegría implica una percepción *confusa y obscura* (*Les passions...* I, 28 [AT. XI, 350]).

⁴¹ *Eth.* III, props. 1, 3 y 11 schol.

⁴² Véase: *Eth.* III, props. 56 dem., 58 y 59; *Eth.* IV, append., cap. 2 y *Eth.* V, props. 3 y 4 schol. [b].

⁴³ *Eth.* IV, prop. 2 dem.

otro justamente como *otro*. Pero esta perspectiva (como toda perspectiva) es parcial y, por lo tanto, inadecuada. Si, por el contrario, considero que tanto yo como el otro no somos sino *modos de una única y misma substancia*, el otro deja de ser propiamente tal (podríamos afirmar en tal caso con Arthur Rimbaud: “je est un autre”⁴⁴) y la *acción* del otro que yo *padezco* (su amor o su odio, su beso o su puñalada) es también mía: *su* beso es *mi* beso, *su* puñalada es *mi* puñalada. Los posesivos “su” y “mi” no remiten en última instancia a *sujetos* (no hay sujetos en el universo spinoziano sólo modos) oponibles unos a otros sino a algo trans- o metasubjetivo: la *substancia* única, Dios. La alegría, por ser *patética*, es producto de nuestra impotencia; es el efecto que una idea inadecuada causa en nosotros.

Hay un tipo de alegría que según Spinoza sería específicamente el efecto de una idea inadecuada. Se trata de la *Irrisio*, es decir: la irrisión, burla, escarnio o mofa. Spinoza la distingue de la risa (*Risus*), la cual “es mera alegría y, por tanto, con tal que no tenga exceso, es por sí misma buena”⁴⁵. La irrisión, por el contrario, es un afecto referido al odio⁴⁶. En concreto nace del desprecio (*Contemptus*) por la cosa que odiamos o tememos⁴⁷. Más precisamente: “la irrisión es la alegría surgida de que imaginamos que en la cosa que odiamos existe algo que despreciamos”⁴⁸. Es pues una alegría producto del desprecio hacia algo que odiamos. El desprecio o *Contemptus* se opone a la admiración o *Admiratio* y consiste en un movimiento de la imaginación que, ante cosas que impresionan poco al alma, trae ante nuestra mente *lo que no hay* en una cosa antes que lo que en ella hay. La imaginación en este caso resta realidad o perfección al objeto que odiamos, es decir, que nos causa tristeza. La irrisión es así la *alegría imaginativa* ante la causa de nuestra tristeza. Es, por consiguiente, un afecto de nuestra impotencia. Pongamos un ejemplo. G.C. Lichtenberg escribe que la isla de Zezu (ignoro si existe realmente esta isla, y si existe dónde está) fue ignorada por el público occidental porque las extravagantes costumbres de sus habitantes descritas por los geógrafos fueron vistas por sus editores como una sátira de sus propios paí-

⁴⁴ Véanse las cartas llamadas *del vidente*: la remitida a Georges Izambard el 13 de mayo de 1871 y la enviada a Paul Demeny dos días después.

⁴⁵ *Eth.* IV, prop. 45, schol. ad coroll. 2. Aunque no es lo mismo la alegría que la risa: puede darse alegría sin risa (como la *perfecta alegría* de san Francisco de Asís) y risa sin alegría (como la que Lev Tolstoi atribuye a Speranski en *Guerra y paz*, IIIª parte, cap. XVIII), Spinoza no contempla otra diferencia entre ambos afectos que esta: que aquella está referida sólo al alma y esta lo está al cuerpo. Véase *Eth.* III, prop. 59 schol. [d].

⁴⁶ *Eth.* IV, prop. 45, coroll. 1.

⁴⁷ *Eth.* III, prop. 52, schol. [b].

⁴⁸ *Eth.* III, affect. def. 11.

ses⁴⁹. La perspectiva del público, por lo tanto, transformaba en una parodia lo que en rigor no era sino una descripción objetiva.

Si la de Spinoza es una filosofía de la alegría no lo es de la irrisión. La filosofía según Spinoza no da la razón al burlón Demócrito ni al lloroso Heráclito; no invita a contemplar como ridículas o deplorables las cosas sino a comprenderlas en sus conexiones mutuas y en su concordancia con la totalidad. “No pienso –escribe a Henry Oldenburg– que me sea lícito burlarme (*irridere*) de la naturaleza y mucho menos quejarme (*deplorare*) de ella, cuando considero que los hombres, como los demás seres, no son más que una parte de la naturaleza y que desconozco cómo cada una de esas partes concuerda con su todo y cómo se conecta con las demás”⁵⁰.

5. Alegría apática

No toda alegría es para Spinoza producto de ideas inadecuadas. Hay afirmaciones spinozianas que la consideran asociada al *conocimiento adecuado*. Por ejemplo en el escolio de la proposición 50 de la cuarta parte de la *Ethica* leemos: “Quien ha conocido rectamente que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y se hacen según las leyes y reglas eternas de la naturaleza, sin duda que no hallará nada que sea digno de odio, risa o desprecio, ni se compadecerá de nadie, sino que, en cuanto lo permite la humana virtud, se esforzará por obrar bien y, como dicen, estar alegre”⁵¹. Este conocimiento recto de las cosas, obtenido *ordine geometrico* a partir de la naturaleza divina (más en concreto: de la idea adecuada de la esencia formal de los atributos de Dios) lo denomina Spinoza *de tercer género* o *Scientia intuitiva*⁵². Dicho de otro modo: conocer recta o adecuadamente (es decir, total, exacta y exhaustivamente) algo es, en rigor, conocer el todo (Dios o la Naturaleza) en el completo despliegue de sus articulaciones así como la inherencia de ese algo en él. Del tercer género de conocimiento –nos dice Spinoza– nace necesariamente el *amor intelectual de Dios* (*Amor Dei intellectualis*)⁵³, pues de tal género de conocimiento nace una alegría acompaña-

⁴⁹ LICHTENBERG 1990, p. 93.

⁵⁰ Epístola XXX (SPINOZA 1972, t. IV, p. 166). Reproduzco la traducción de A. Domínguez (SPINOZA 1988, p. 231).

⁵¹ *Eth.* IV, prop. 50 schol. Véase un texto análogo en *Eth.* IV, prop. 73 schol.

⁵² *Eth.* II, prop. 40 schol. 2 [a].

⁵³ “Amor rem aeternam, & infinitam solâ laetitiâ pascit animum, ipsaque omnis tristitia est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum” *Tractatus de Intellectus emendatione*, en SPINOZA 1972, t. II, p. 7, vv. 24-26. Cf. F. ALQUIÉ 1981, pp. 80-1.

da de la idea de Dios como causa⁵⁴ y el *amor* no es para Spinoza sino la *alegría* acompañada de la idea de una causa exterior⁵⁵. En efecto, cuanto más rico es uno en ese género de conocimiento más *perfecto* es, pues más consciente es de sí mismo y de Dios⁵⁶, y puesto que, como hemos visto, la alegría era el paso de una menor a una mayor perfección, ese conocimiento involucra alegría y su culminación es la *felicidad*⁵⁷. Spinoza no habría hecho suya la cínica afirmación de Horace Walpole de que el mundo es cómico para el que piensa y trágico para el que siente pero sí la de que vivir es alegre para quien comprende y triste para quien ignora.

La alegría es –ya lo hemos visto– el paso o tránsito de una menor a una mayor perfección: “Cuanto mayor es la alegría de que somos afectados, mayor es la perfección a la que pasamos, es decir, más necesario es que participemos de la naturaleza divina. Así, pues, usar de las cosas y deleitarse con ellas cuanto sea posible (...) es propio del sabio”⁵⁸. ¿Qué entiende Spinoza por “perfección” (*Perfectio*)? Spinoza trata este tema en el prefacio de la cuarta parte de la *Ethica*. Allí parte de un concepto de perfección que deriva del *télos* griego, a saber: término o culminación de un proyecto⁵⁹. “Quien se propuso hacer una cosa y la llevó a cabo, dirá que su cosa es perfecta”⁶⁰. El concepto de perfección es consecuencia de la trasposición (ilícita) de este finalismo a la naturaleza. La perfección y la imperfección no son así más que “modos de pensar” (*Modi cogitandi*), es decir, nociones que solemos inventar (*quas fingere solemus*) porque comparamos entre sí individuos de la misma especie o género⁶¹. En concreto porque reducimos todos los individuos al género universal: el ser; y, en tanto que “comprobamos que unos tienen más entidad o realidad que otros, decimos que unos son más perfectos que otros, y, en cuanto que les atribuimos algo que implica negación, como término, fin, impotencia, etc. les llamamos imperfectos, porque no afectan a nuestra alma lo mismo que aquellos que llamamos perfectos”⁶². Pero esa perfección no es constitutiva de la cosa, “pues a la naturaleza de una cosa no per-

⁵⁴ “Ex tertio cognitionis genere oritur necessario Amor Dei intellectualis. Nam ex hōc cognitionis genere oritur Laetitia concomitante ideâ Dei, tanquam causâ.” *Eth.* V, prop. 32 corol.

⁵⁵ *Eth.* III, prop. 13 schol. y def. affect. 6.

⁵⁶ *Eth.* V, prop. 31 schol.

⁵⁷ *Eth.* V, prop. 33 schol.

⁵⁸ *Eth.* IV, prop. 45, schol. coroll 2.

⁵⁹ Véase sobre el sentido de *télos* en Grecia: WAANDERS 1983.

⁶⁰ *Eth.* IV, praef. [b].

⁶¹ *Eth.* IV, praef. [e].

⁶² *Eth.* IV, praef. [e].

tenece nada más que aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de la causa eficiente, y lo que se sigue de la necesidad de la causa eficiente, se produce necesariamente”⁶³.

La perfección es pues un mero *Modus cogitandi* que Spinoza refiere a la potencia de actuar (afectar) mientras que la imperfección la refiere a la impotencia de padecer (ser afectado)⁶⁴. Perfección e imperfección pueden traducirse a lenguaje propiamente spinoziano como “acción” y “pasión”. La alegría es definida, como hemos visto, como una pasión. Por lo tanto implica una imperfección, pero al mismo tiempo consiste justamente en el tránsito o paso a una mayor perfección; es decir, implica un aumento en la potencia de actuar, un incremento en la libertad, entendida como tener en sí la causa de sí.

¿En qué sentido cabe afirmar que entender (adquirir ideas adecuadas) es más perfecto que no entender? En el sentido de que hace al alma más potente: la hace más causa que efecto; y *desde el punto de vista de la causa* eso es mejor porque concuerda con la esencia que es el *Conatus*⁶⁵.

Tal género de conocimiento, en la medida que niega radicalmente la alteridad substancial, vacía de sentido la oposición *acción / pasión* (que sólo es operativa a nivel *modal, accidental*). El sabio, es decir, quien ha alcanzado la *Scientia intuitiva*, sabe que *toda acción es pasión y que toda pasión es acción*; es decir, *todo es a la vez causa y efecto*. En suma: *autocausación divina*, todo es necesario, o bien: todo es libre. Esta comprensión plena y adecuada de la realidad hace del sabio spinoziano alguien que no apetece sino lo que *es*, es decir, alguien cuyo *Conatus* concuerda con el orden de la naturaleza⁶⁶. Quien tal hace desborda el ámbito de la naturaleza que *padece* (*naturada*). Es por lo tanto *impasible*⁶⁷, pues sólo padece, como hemos visto, quien tiene ideas inadecuadas, es decir, parciales, confusas e incompletas. A esta *impasibilidad* o *apatía* –clara heredera de la *apátheia* del sabio estoico-

⁶³ *Eth.* IV, praef. [e].

⁶⁴ “cùm dico, aliquem à minore ad majorem perfectionem transire, et contrà, me non intelligere, quòd ex unâ essentiâ, seu formâ in aliam mutatur. Equus namque ex. gr. tàm destruitur, si in hominem, quàm si in insectum mutetur: sed quòd ejus agendi potentiam, quatenus haec per ipsius naturam intelligitur, augeri, vel minui concipimus” *Eth.* IV, praef. [f].

⁶⁵ “Per perfectionem in genere realitatem, uti dixi, intelligam, hoc est, rei cujuscunque essentiam, quatenus certo modo existit, et operatur, nullâ ipsius durationis habitâ ratione” (*Eth.* IV, praef. [f]); y como para Spinoza la esencia actual de una cosa es el conatus con el que se esfuerza por perseverar en su ser (*Eth.* III, prop. 7), entonces la perfección es el *conatus* o *potentia* de una cosa.

⁶⁶ *Eth.* IV, append., cap. 32.

⁶⁷ *Eth.* IV, prop. 50 schol. y V, props. 5 y 6.

la denomina Spinoza, *Acquiescentia animi*⁶⁸, que puede traducirse como quietud, descanso o complacencia de ánimo. Según Spinoza del tercer género de conocimiento nace la mayor quietud del alma (*Acquiescentia Mentis*) que puede darse, dado que quien conoce las cosas con este género de conocimiento pasa a la suprema perfección humana y, por tanto, es afectado por la suma alegría acompañada por la idea de sí mismo⁶⁹. La *Acquiescentia in se ipso* es, como nos dice Spinoza, la alegría surgida del hecho de que el hombre se contempla a sí mismo y su potencia de actuar⁷⁰.

Las dificultades saltan a la vista: Si la alegría es una *pasión*, el sabio impassible o apático difícilmente puede sentir alegría: sencillamente comprende total, exacta y exhaustivamente que lo que es *tiene que ser* (el sabio spinoziano podría tomar, con el Beethoven del último cuarteto de cuerda *der schwer gefasste Entschluss*, la difícil decisión: *Muss es sein? Es muss sein! Es muss sein!*, eso sí, despojando a esta respuesta –como hace por otra parte Beethoven– de todo *pathos* trágico). ¿Cómo puede experimentar alegría quien no *padece* en absoluto, por poseer un conocimiento adecuado de las cosas? Además, si, como se afirma en la proposición 40 de la quinta parte de la *Ethica*, hay una relación directa entre acción y perfección) ¿cómo es posible una *pasión* que consista en el paso de una menor a una mayor perfección? La alegría no es, como nos dice Spinoza, la perfección misma (*Laetitia non est ipsa perfectio*), sino el *paso* o *tránsito* (*Transitio*) que nos lleva a ella⁷¹; es, en definitiva, movimiento, inquietud, tendencia, aspiración, *deseo*. En la medida en que la alegría *no es* perfección –y por eso es *deseo* de ella– ha de tener necesariamente un carácter *patético*. Es decir, el alma no es enteramente causa de sus afecciones y en esa misma medida *padece*. ¿Cómo es posible, por lo tanto, esa alegría *apática*, de que nos habla Spinoza? . Estamos ante una petición de principio: *para que mi alegría sea apática tiene que ser el producto de ideas adecuadas en mí, pero en tanto que tránsito a la perfección las presupone inadecuadas*. La posesión de ideas adecuadas es tanto causa como efecto de esa alegría. ¿La alegría es un producto del *conatus*, de la *potencia* que me define esencialmente, o bien es una *pasión*, es decir, fruto de mi *impotencia*? ¿La alegría es *patética* o *apática*?

Spinoza era, a mi juicio, plenamente consciente de estas aporías suscitadas por su definición de la alegría. De ahí las proposiciones 58 y 59 de la ter-

⁶⁸ *Eth.* IV, append., cap.32; V, prop. 27 y 36 schol.

⁶⁹ *Eth.* V, prop. 27 y dem.

⁷⁰ *Eth.* III, Aff. def. 25.

⁷¹ *Eth.* III, Affec. def. 2 y 3 expl. Véase sobre esta *transitio*: MACHEREY 1995, pp. 121 y ss.

cera parte de la *Ethica*: “Además de la alegría y del deseo que son pasiones, se dan otros afectos de alegría y de deseo que se refieren a nosotros en cuanto que actuamos”⁷². Spinoza menciona como afecto referido al alma *en tanto que actúa* la *Fortitudo* o fortaleza con sus dos variedades: la *Animositas* o coraje y la *Generositas* o generosidad. La *Animositas* es el deseo con el que cada uno se esfuerza en conservar su ser en virtud del sólo dictamen de la razón, y la *Generositas* el deseo de ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismo por la amistad, también en virtud del sólo dictamen de la razón⁷³. Este esforzado deseo ya sea animoso ya generoso, en última instancia, tiende o aspira a la alegría: “El hombre fuerte (*vir fortis*) considera ante todo esto, a saber, que todas las cosas se siguen de la necesidad de la naturaleza divina y que, por tanto, todo cuanto piensa que es molesto y malo, y todo cuanto, además, parece impío, horrendo, injusto y deshonesto, se debe a que concibe las cosas mismas de forma desordenada, mutilada y confusa. Y por eso mismo el hombre fuerte se esfuerza, ante todo, en concebir las cosas como son en sí y en remover los obstáculos del verdadero conocimiento, como son el odio, la ira, la envidia, la irrisión, la soberbia y los demás de este género. Y por consiguiente, se esfuerza cuanto puede en obrar bien y alegrarse”⁷⁴.

Hay, por lo tanto, también una alegría “buena”, *activa* –no pasiva– que es efecto de un conocimiento adecuado y concuerda, por lo tanto, con la razón⁷⁵. ¿Qué alegría es esa? Sin duda la que está, como hemos visto, asociada a la conquista del *conocimiento de tercer género*. La alegría que hemos denominado *patética*, la alegría-pasión, está ligada, por el contrario, al primer género de conocimiento y es inseparable de la tristeza, que es, por utilizar un concepto hegeliano, su *determinación correlativa*⁷⁶. Toda alegría patética presupone la tristeza y es presupuesta por ella⁷⁷. La alegría que podemos

⁷² *Eth.* III, prop. 58. “Inter omnes affectûs, qui ad Mentem, quatenus agit, referuntur, nulli sunt, quàm qui ad Laetitiam, vel Cupiditatem referuntur” *Eth.* III, prop. 59.

⁷³ “per *Animositatem* intelligo *Cupiditatem*, quâ unusquisque conatur suum esse ex solo rationis dictamine conservare. Per *Generositatem* autem *Cupiditatem* intelligo, quâ unusquisque ex solo rationis dictamine conatur reliquos homines juvare, et sibi amicitiam jungere”: *Eth.* III, prop. 59 schol. [a].

⁷⁴ *Eth.* IV, prop. 73 schol. Véase también el texto paralelo de *Eth.* IV, prop. 50 schol.

⁷⁵ *Eth.* IV, prop. 59 dem.

⁷⁶ Hegel denomina “Verhältnißbestimmungen” a aquellas determinaciones que se oponen entre sí de tal modo que cada opuesto se define como el otro del otro, y en él está, por consiguiente, la totalidad de la oposición. Véase HEGEL 1978, p. 288).

⁷⁷ “The passion of joy is correlative to sorrow. As a passion it expresses the action of external, albeit helpful, causes. A passion can not be the *free* expression of the conatus, considered in itself alone. Hence the passion of joy must be a transition upward from a prior sorrow. It is accompanied always by the fear that the helping external causes may possibly turn into

denominar *apática* es, por el contrario, una alegría *exenta*, independiente, es decir, completamente pura y libre de tristeza. Es la alegría asociada al *Amor Dei intellectualis*: “El amor hacia una cosa eterna e infinita apacienta el alma con una alegría totalmente pura y libre de tristeza, lo cual es muy de desear y digno de ser buscado con todas nuestras fuerzas”⁷⁸.

Las aporías que hemos encontrado en la concepción spinoziana de la alegría no son sino expresión de la dilogía que atraviesa todo el discurso spinoziano, dilogía con la que topa todo aquel que acepta el desafío que supone el racionalismo spinoziano. Ferdinand Alquie es quizás quien ha puesto más énfasis en el hecho de que la *Ethica* “a pesar del aparente rigor lógico de sus demostraciones parece haber sido constituida por la yuxtaposición de dos doctrinas diferentes, resultando ellas de dos exigencias opuestas”⁷⁹. ¿De qué doble doctrina o exigencia se trata?

Spinoza nos habla de un Dios-*Naturaleza*, impersonal, substancia unitotal, despojado de toda voluntad y todo afecto, pero también de un Dios *amante e inteligente*. La de Spinoza se presenta como una filosofía de la *necesidad* (en su grado extremo: la necesidad demostrativa, geométrica), pero también como una filosofía de la *libertad*. Por una parte pretende comprender con una racionalidad desapasionada, lúcida, fría e implacable la realidad (es una *ontología*), pero también busca la salvación (es una *ética* y una *eudemonología*). Es, por un lado, una filosofía (tanto en su dimensión ontológica como antropológica) de la *razón*, pero también una filosofía del *deseo*. Quiere racionalizar las pasiones, pero por otro lado parece querer fundar una razón apasionada. Intellectualiza el amor pero funda también una razón deseante, alegre, amorosa⁸⁰.

El pensamiento de Spinoza avanza, se despliega, trenzando ambos discursos, machihembrando ambos lenguajes, los cuales, sin embargo, no logran mezclarse (como los amantes en el abrazo que el *Kama Sutra* llama “del agua y del aceite”).

hindering causes. And fear is a sorrow. the fear of death lurks like a shadow among the most joyous passions (...) All joy, then, whether passion or action or blessedness, is grounded on sorrow, death, and the fear of death, so long as our existence is measured by time” SAVAN 1978, pp. 200-201.

⁷⁸ “Amor erga rem aeternam, & infinitam solâ laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valdè est desiderandum, totisque viribus quaerendum” SPINOZA 1972, t. II, p. 7. Cito la traducción de A. Domínguez (SPINOZA 1988, p. 78).

⁷⁹ Véase ALQUIÉ 1981, *passim* y, especialmente, pp. 342-343.

⁸⁰ Estamos, por lo tanto, en desacuerdo con la tesis de Yirmiyahu Yovel del carácter retórico (metafórico), imaginativo de expresiones spinozianas como “poder divino”, “salvación”, “amor de Dios”, *et cetera*. (véase YOVEL 1995, pp. 141 y ss.) y de acuerdo, por tanto, con el verso de J.L. Borges en el que describe a Spinoza “libre de la metáfora y el mito”.

La tematización de la alegría refleja de un modo conspicuo esa dilogía: la alegría, por un lado, es una *pasión*, producto, por lo tanto, de ideas inadecuadas; un afecto pasivo (*patético*) asociado al conocimiento de primer género (la *Imaginatio*); pero por otro la alegría es expresión del *conatus* en tanto que aspira o tiende a ser Dios y es un afecto activo (*apático*) asociado al conocimiento del tercer género (la *Scientia intuitiva*) y a la *Fortitudo*; es la alegría del *Amor Dei intellectualis*; de la *Beatitudo*⁸¹.

La concepción *patética* de la alegría hunde sus raíces en esa tradición cristiana que asocia la risa a la estulticia. La risa delata a quien no sabe, al necio (*nescio < non scire*). Por eso Cristo, se dice, no rió nunca. Lo que hemos denominado concepción *apática* de la alegría, por el contrario, nos enfrenta a una dicha no humana, helada, abisal. ¿La risa de los dioses?

6. La mosca en la tela de la araña

¿Cómo es posible el tránsito a una perfección mayor desde un afecto, como la alegría, que es una pasión y por lo tanto producto de un conocimiento inadecuado? ¿Cómo pasar de una alegría *patética* a una alegría *apática*? Dicho de otro modo: ¿cómo es posible la *salvación* (*Salus*)? La posibilidad de tal tránsito o paso vendría dada por lo que Robert Misrahi ha denominado *eudemonismo reflexivo*⁸². La naturaleza del *afecto* (*Affectus*) es ya reflexiva en el sentido de que, como se afirma en la definición 3 de la tercera parte de la *Ethica*, consiste en la *afección* (*Affectio*) del cuerpo y, *simultáneamente, (et simul)* la *idea* de esa afección. Este *carácter eidético* del afecto es lo que permite alcanzar un conocimiento verdadero y, en última instancia, la beatitud: las ideas de las afecciones son ellas mismas afectos y, en cuanto tales, intervienen en la constitución de los mismos⁸³. Así la idea ade-

⁸¹ Vidal Peña ha llamado también la atención sobre dos planteamientos coexistentes en Spinoza: uno que podría llamarse “realista”, “que no se hace ilusiones sobre el poder de la razón pura, y declara que son los afectos los que soportan la razón”; y otro “intelectualista” según el cual el conocimiento purifica estos afectos valorándolos. La alegría también presenta un doble aspecto según el planteamiento bajo el cual se la considere: por un lado es un “hecho psicológico”, que, como tal, se produce por causas independientes de nuestro conocimiento y por otro es una “aspiración ética”, para cuyo logro se necesitará un conocimiento adecuado. Véase PEÑA 1985, p. 11. Véase también sobre este doble planteamiento: HAMPSHIRE 1982, pp. 84 y ss.

⁸² MISRAHI 1992, pp. 57 y ss.

⁸³ MISRAHI 1992 p. 59.

cuada de una afección la convierte en un *afecto activo*⁸⁴ y la inadecuada en uno *pasivo*.

“Un afecto que es pasión –escribe Spinoza– deja de ser pasión tan pronto como formamos de él una idea clara y distinta”⁸⁵, de tal modo que cuando formamos una idea clara y distinta de la tristeza, pongamos por caso, dejamos de entristecernos. Más aún: según Spinoza, *en la medida en que entendemos que Dios es causa de la tristeza, es decir, cuando tenemos el pensamiento adecuado de la tristeza, nos alegramos*⁸⁶.

No es sin embargo fácil aceptar esta idea de que la razón configure hasta tal punto nuestros afectos. Imaginemos una de esas moscas que Spinoza se complacía en arrojar a la tela de una araña⁸⁷. Según la concepción spinoziana que acabamos de exponer, y en el supuesto de que la mosca fuera capaz de tener una *idea adecuada* de su situación, ésta no sólo no sentiría angustia (tener miedo sería estar sometido y sojuzgado por una idea inadecuada de su situación) sino que se alegraría: comprendería racionalmente la necesidad, dentro de la inexorable economía cósmica, de su propia muerte. Sólo desde una perspectiva parcial habría motivo para el desánimo, la frustración o el terror. Un consuelo análogo es el que experimenta Rubachof en la novela de Arthur Koestler *Darkness at Noon*, al aceptar la mascarada de su proceso y su propia purga como algo justo y necesario en la triunfal e indiferente marcha de la historia, esa ola que viene de lejos y le anega “como un encogerse de hombros de la eternidad”. Como es sabido, hacer “comprender” a los procesados la necesidad de su sacrificio para lograr el fin supremo de la liberación de los trabajadores era uno de los objetivos de los instructores en los primeros procesos de Moscú –en los que, como es sabido, está inspirado el libro de Koestler.

Quizás no sea después de todo spinoziana tal actitud. Ferdinand Alquié ha subrayado la irreductibilidad de la imaginación en Spinoza⁸⁸. Ésta, en efecto, posee una suerte de positividad. La percepción inmediata (imaginati-

⁸⁴ *Eth.* III, props. 58 y 59.

⁸⁵ *Eth.* V, prop. 3.

⁸⁶ *Eth.* V, prop. 18 schol. No es difícil reconocer aquí, *in nuce*, la idea central de la terapéutica psicoanalítica freudiana: la curación sería la consecuencia de la idea adecuada de nuestro trastorno psíquico, es decir, de hacer consciente el trauma inconsciente. Véase sobre el paralelismo entre el psicoanálisis freudiano y Spinoza: HAMPSHIRE 1982, pp. 102-103, y YOVEL 1995, pp. 343 y ss.

⁸⁷ Johannes Colerus cuenta en su biografía de Spinoza (publicada en 1705) que a guisa de pasatiempo el filósofo “buscaba algunas moscas, las echaba en la tela de una araña y contemplaba con tal placer esa batalla que hasta se echaba a reír” (DOMÍNGUEZ 1995, p. 114).

⁸⁸ ALQUIÉ 1981, pp. 223-226.

va) de que, por ejemplo, la distancia del sol es de 200 pies no varía ya sea la de un sabio astrónomo, ya la de un ignorante. Si el error imaginativo no se disipa con el saber es porque *expresa una realidad*: “Nada de lo que tiene de positivo una idea falsa –escribe Spinoza– es suprimido por la presencia de lo verdadero, en cuanto verdadero”⁸⁹. Aunque sepamos que el sol “dista de nosotros más de 600 diámetros terrestres, no por ello dejaremos de imaginar que está cerca; en efecto, no imaginamos que el sol esté tan cerca porque ignoremos su verdadera distancia, sino porque la esencia del sol, en cuanto que éste afecta a nuestro cuerpo, está implícita en una afección de ese cuerpo nuestro”⁹⁰. Una idea imaginativa expresa un *efecto* en nuestro cuerpo causado por un cuerpo exterior, y no la *naturaleza* del cuerpo exterior⁹¹. Si el conocimiento racional (de segundo género) no es capaz de destruir lo imaginado, que conserva, por tanto, su positividad específica (su lugar en la cadena de causas y efectos) ¿cómo podría –se pregunta con razón F. Alquié⁹²– modificar nuestros sentimientos y pasiones? La razón spinoziana por lo tanto, concluye Alquié, nos conducirá a la sabiduría pero no a la salvación⁹³. La mosca sabrá por qué ha de morir entre los quelíceros de la araña pero eso no la hará feliz, ni siquiera le proporcionará paz a su espíritu. El conocimiento racional de lo irracional de mi tristeza no me la evita. Sólo Dios, que trasciende el ámbito modal escapa a esta servidumbre causal (Él es *causa sui*) y, por lo tanto, sólo Él alcanza una alegría apática, una alegría absoluta y activa. Pero ¿puede sentir alegría un Dios así?

7. La risa de los dioses

La alegría acompañada de la idea de su causa es el *amor*. Por lo tanto, del tercer género de conocimiento (ciencia intuitiva) nace necesariamente el amor a Dios⁹⁴. Pero Dios no es únicamente *objeto* de amor sino que, si hemos de creer a Spinoza, también *ama* (“Dios se ama a sí mismo con un amor intelectual infinito”⁹⁵) y, por lo tanto, *se alegra*. El genitivo *Dei* en la expresión *Amor Dei intellectualis* debe ser entendido *primo et per se* subjetivamente,

⁸⁹ *Eth.* IV, prop. 1.

⁹⁰ *Eth.* II, prop. 35 schol.

⁹¹ *Eth.* II, prop. 16 coroll.

⁹² *Op. cit.*, p. 224.

⁹³ *Op. cit.*, p. 225.

⁹⁴ *Eth.* V, prop. 15.

⁹⁵ *Eth.* V, prop. 35.

puesto que el amor del alma a Dios es –¿cómo podría ser de otro modo?– el mismo amor con el que Dios se ama a sí mismo⁹⁶. En la medida en que la idea que tiene Dios de la causa de su propia perfección –es decir, la idea de sí mismo– es adecuada (y no puede no serlo), Dios se alegra. Pero por otro lado Dios está exento de afectos y, por consiguiente, no se puede alegrar ni entristecer⁹⁷. No tiene sentido, en efecto, decir de Dios que pasa a una mayor o menor perfección: es ya, desde y para siempre perfecto. Por lo tanto Dios tampoco puede amar ni odiar a nadie⁹⁸. Decir que Dios se alegra o que ama es en Spinoza estrictamente lo mismo que decir que la Naturaleza se alegra o que ama. ¿Qué sentido tiene decir tal cosa? ¿Qué sentido tiene atribuir ninguna *alegría* a la totalidad, a la substancia?

Geneviève Rodis-Lewis ha intentado resolver esta contradicción recordando que en la demostración de la proposición 35 de la quinta parte de la *Ethica* Spinoza utiliza, a propósito de Dios, el verbo *Gaudeo* en vez de *Laetor*: “La naturaleza de Dios goza [*gaudet*] de una perfección infinita, y ello acompañada de la idea de sí mismo, esto es, de la idea de su causa. Y es lo que he llamado amor intelectual de Dios”. Para esta autora el sentido de “*Gaudium*” cambia en la quinta parte de la *Ethica* respecto al que tenía en la tercera permitiendo atribuir *una alegría propiamente divina* a la divinidad. Mientras que la *Laetitia*, propiamente humana, expresaría el tránsito de una menor a una mayor perfección, el *Gaudium* designaría el goce de un ser absolutamente perfecto, es decir, el propio de Dios. El *Amor Dei intellectualis*, considerado el genitivo “*Dei*”, *objetivamente*, sería *Laetitia*, mientras que si lo consideramos *subjetivamente*, sería *Gaudium*⁹⁹.

La alegría del Dios spinoziano está lejos de la risa sádica de los dioses que imagina Gloucester en *King Lear*, los cuales matan a los hombres como los niños a las moscas: para divertirse¹⁰⁰. También lo está de la risa de los dioses totonacas, la cual, según Octavio Paz, revelaría el fondo lúdico y sacrificial del universo¹⁰¹. Más cerca se halla de la risa de los dioses homéricos. Zeus oye, sentado en el Olimpo, el estruendo que en la tierra y en el cielo provoca la lucha entre los dioses y su corazón se echa “a reír de gozo, al ver a

⁹⁶ *Eth.* V, prop. 36.

⁹⁷ “Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur” *Eth.* V, prop. 17.

⁹⁸ *Eth.* V, prop. 17 coroll.

⁹⁹ RODIS-LEWIS 1986, pp. 215-216.

¹⁰⁰ “As flies to wanton boys, are we to th’Gods; / they kill us for their sport” *King Lear* IV, sc. I, vv. 35-37.

¹⁰¹ Véase: PAZ 1983, pp. 17 y ss.

los dioses enfrentarse en una disputa”¹⁰². Los dioses homéricos ríen porque no pueden morir y sin la muerte la lucha pierde su carácter trágico: se vuelve cómica. En este sentido tiene razón Karl Kerényi cuando afirma que esta risa adquiere sentido únicamente en contraste con la pena y el dolor que caracterizan a la humanidad mortal¹⁰³. La guerra de los hombres es trágica frente a la de los dioses que es cómica, porque aquellos mueren y estos no. Tampoco existe la muerte para el Dios Spinoziano y su alegría brota incontenible en virtud de tal inexistencia.

Dios es un *Divino Narciso* (expresión que tomo de sor Juana Inés de la Cruz): no ama a nadie salvo a sí mismo (no puede ser de otro modo para quien no tolera alteridad alguna), y lo hace con una alegría despojada de todo *pathos*, una alegría *apática*, puramente *intelectual*, producto del conocimiento total, exacto y exhaustivo de sí. Decir que el Dios Spinoziano se ama es decir que es plenamente autoconsciente, que su reflexión está culminada¹⁰⁴. No obstante no tiene sentido en el sistema spinoziano afirmar que Dios entiende o conoce: el entendimiento en acto, ya sea finito o infinito, pertenece al ámbito *modal*, no *atributivo*; a la naturaleza *naturada*, no a la *naturante*¹⁰⁵. El Dios de Spinoza es impersonal y, en cuanto tal, no quiere ni entiende *ni ama* (pues para amar hay que *conocer* la causa de la propia alegría). ¿Qué puede querer decir entonces que Dios se ama a sí mismo con un *amor intelectual* infinito? En un sistema de la inmanencia absoluta como el spinoziano *todo conocimiento es autoconocimiento de Dios*. El atributo *pensamiento* no es sino esa infinitud de conocimientos en los que se refleja Dios a sí mismo. Todo conocimiento modal (toda idea), en la medida en que es adecuado, es decir, *de tercer género*, es un autoconocimiento de Dios, ya que por conocimiento de tercer género o *Scientia intuitiva* entiende Spinoza el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas a partir de la idea adecuada de la esencia formal de algunos atributos de Dios¹⁰⁶, y los modos son, en última instancia, Dios mismo (Dios es, por decirlo con el verso de J.L. Borges, “Aquel que es todas sus estrellas”). Bien es cierto que Dios no se conoce a sí mismo en tanto que *naturante* sino en tanto que *naturado*. Pero se conoce. Dios es reflexión, aunque no *inmediata* (como era el caso del Dios aristotélico).

¹⁰² II, XXI, 389-390.

¹⁰³ KERÉNYI 1999, pp. 101-106.

¹⁰⁴ Frente a la reflexión hegeliana, que siempre cancela y sobrepasa (*hebt auf*) el punto de partida –la *inmediatez presupuesta*–. Por eso el pensamiento hegeliano es esencialmente *histórico* y el spinoziano no.

¹⁰⁵ *Eth.* I, prop. 31.

¹⁰⁶ *Eth.* II, prop. 40, schol. 2.

co:) sino *mediada* por los modos. Este carácter mediado de la reflexión aproxima notablemente Spinoza a Hegel. Quizás también a Nietzsche: En el sabio Dios alcanza su autoconciencia de modo análogo a como en el *mediodía* nietzscheano el hombre alcanza a intuir la totalidad del círculo en el que está inserto y su eterno retorno.

El hombre fuerte spinoziano es aquel que, por tener una idea adecuada de sí mismo, *se sabe Dios*. Su alegría es, por lo tanto, la de la divinidad. Pero esta a su vez sólo puede alegrarse, amarse, si toma conciencia de sí, y esto sólo acontece en el alma de todo aquello que pasa a una mayor perfección. La alegría de Dios es la alegría de ser; la animosa, racional y sin esperanza alegría de estar aquí.

8. Ligereza

Cabe hablar en Spinoza, como hemos visto, de otra alegría que no involucraría ningún juicio de valor, ninguna voluntad, ninguna esperanza ni temor¹⁰⁷. La alegría propia de la *beatitud*. Una alegría que hemos llamado *apática* y que fundamentalmente puede definirse como *la autoconciencia de Dios en nosotros*. Cuando el hombre en tanto que *modo finito* de Dios, logra concebirse como tal, es decir, como Dios en tanto que se despliega, explica o expresa modalmente, deja de padecer. No porque deje de ser un modo, y por lo tanto parcial y limitado, sino porque se sabe tanto causa como efecto, acción y pasión, sujeto y objeto, substancia y accidente. Ese cese de la pasión abstracta, sin su *correlato* activo, cabe denominarlo también alegría. Una alegría que no sólo no es un afecto, sino que consiste en la *superación de la vida afectiva*. La alegría que siente el ser por el hecho de ser; la alegría que es ser. Es inevitable evocar ante este tipo de alegría el *Amor fati* nietzscheano. ¿Sería este asimilable al *Amor Dei* spinoziano¹⁰⁸?

Comparar la beatitud spinoziana con la nietzscheana puede parecer poco pertinente. Después de todo el universo nietzscheano es devenir regido por el azar, por el acaso, por la suerte. Es un caos. El spinoziano, por el contrario, es orden (*Ordo*), cósmos, expresión de la más estricta necesidad (la necesidad matemática). Los seres en él están relacionados entre sí como los axiomas y teoremas en una demostración geométrica. El punto de partida nietzs-

¹⁰⁷ Véase *Eth.* III, prop. 18 schol. 2.

¹⁰⁸ Sobre la relación Spinoza-Nietzsche véase el capítulo que a ella dedica Yirmiyahu YOVEL (1995, pp. 315-342), capítulo titulado precisamente “Spinoza y Nietzsche: amor Dei y amor fati”.

cheano es pesimista, *griego* (la sabiduría de Sileno: es preferible no ser a ser); el de Spinoza es optimista, *cristiano* (es preferible ser, pues la realidad es perfección¹⁰⁹). La alegría nietzscheana es, por lo tanto, *trágica* (humana) frente a la alegría spinoziana, que podríamos calificar de *olímpica* (divina). El concepto de *Glück* (suerte, fortuna) antes que el de *Seligkeit* (bienaventuranza, felicidad, beatitud) parece acordarse mejor con el pensamiento nietzscheano. La beatitud se asocia a lo absoluto, eterno e inmutable; a lo necesario, a lo que escapa al azar, en definitiva: a la vida. El *Gaudium* spinoziano, en la medida en que implica algo no esperado, sorpresivo¹¹⁰, podría estar más próximo al espíritu nietzscheano que la *Laetitia*. No obstante, como ha mostrado Henri Birault¹¹¹, el concepto de *beatitud* es central en Nietzsche. Según la tradición filosófica que va de Platón a Hegel, se quiere, se desea lo que no hay, lo que no es. La *negatividad* es condición de la voluntad, la desdicha es presupuesta por la felicidad, la carencia es requerida por la plenitud. El fin de la acción es negar esa nada, ese *no*. Se quiere no querer, se desea no desear. En Nietzsche, por el contrario, encontramos una identidad muy spinoziana de la voluntad y la necesidad: la *voluntad de poder* no es plenamente tal más que cuando quiere *lo que es*, cuando ama incondicionalmente su destino, su fatalidad. *Amor fati*. Este amor o beatitud, que Birault califica de dionisiaca, no brota de la negación, sino de la *afirmación* más plena y absoluta. el sí a la vida, al ser.

Por otro lado, la necesidad absoluta ¿en qué se diferencia de la contingencia no menos absoluta? En Nietzsche la fatalidad (*Fatum*) es idéntica al azar¹¹². La relación entre una absoluta contingencia y una absoluta necesidad

¹⁰⁹ *Eth.* II, def. 6 y *Eth.* IV, praef. [e] y [f]. La tesis de la identificación de perfección y ser (“*realitas seu perfectio*”) es escolástica (tomista).

¹¹⁰ Spinoza define el *Gaudium* como una especie particular de alegría: la que surge de la imagen de una cosa pasada de cuyo resultado hemos dudado; es decir, que sucedió contra lo esperado (*Eth.* III, prop. 18, schol. 2 y affect. def. 16). Se opone al *conscientiae Morsus* o decepción, que es, correlativamente, la tristeza acompañada de la idea de una cosa pasada que sucedió contra lo esperado (*Eth.* III, prop. 18, schol. 2 y affect. def. 17). Esta interferencia de la *esperanza* (o del miedo, en el caso del *conscientiae Morsus*) hace del *Gaudium* un afecto de la *tristeza* y, por consiguiente algo malo (véase *Eth.* IV, prop. 47, schol.). La esperanza, como el miedo, no puede ser por sí misma buena (*Eth.* IV, prop. 47), pues es una alegría inconstante (*inconstans Laetitia*) surgida de una cosa futura o pasada de cuyo resultado dudamos (*Eth.* III, prop. 18, schol. 2 y affect. def. 12). Es decir, la esperanza es una alegría causada por una *idea inadecuada*; inadecuación delatada justamente por el hecho de su inesperado cumplimiento. La alegría inconstante que así surge es, por lo tanto, la propia de un ánimo *impotente*, es decir, que se ve sobrepasado, anegado por la realidad, quedando, por lo tanto, a merced de ella.

¹¹¹ BIRAULT 1967, pp.13-28.

¹¹² “Höchster Fatalismus doch identisch mit dem Zufalle und dem Schöpferischen”, F.

es análoga a la que existe según Lichtenberg entre un príncipe y un loco que se cree un príncipe: “Un loco que se imagine ser un príncipe sólo se distinguirá de un príncipe que efectivamente lo sea en que aquél es un príncipe negativo, y éste un loco negativo: contemplados sin ningún signo particular, ambos son iguales”¹¹³. Georges Bataille, a propósito de Hegel escribe: “el saber absoluto, circular, es no-saber definitivo”¹¹⁴. Y también: “El saber en el último grado [e.d.: el Saber Absoluto] deja ante el vacío. En la cumbre del saber, no sé ya nada, sucumbo y tengo vértigo”¹¹⁵. La misma afirmación cabría hacer a propósito de Spinoza. Conocer plena y exhaustivamente el florecimiento de esta rosa equivale, en última instancia a *ser* esta rosa. Sólo Dios sabe de ese florecer porque Dios es ese florecer. A esta experiencia vertiginosa, abisal del no-saber desde la cumbre del saber la denomina Maurice Blanchot “experiencia límite”: “La experiencia límite es lo que espera a este hombre final, capaz por última vez de no detenerse en esta suficiencia que logra; este es el deseo del hombre sin deseo, la insatisfacción de aquel que está satisfecho “en todo”, la pura falta, allí donde sin embargo hay cumplimiento del ser. La experiencia límite es la experiencia de lo que está fuera de todo, cuando el todo deja todo fuera, la experiencia de cuanto queda por alcanzar, cuando todo está alcanzado, y por conocer, cuando ya se conoce todo. Lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo”¹¹⁶.

Si hay una alegría desde la cumbre del sistema spinoziano, esa sólo puede ser producto de esa experiencia límite. Lo que hemos denominado concepción *apática* de la alegría, y el afecto asociado a ella (la *Fortitudo*), apunta a una *experiencia límite* del racionalismo spinoziano: el punto en el que una razón absoluta, *en virtud de su absoluteidad* culmina en, y se reconoce como, algo no racional: alegría sin por qué, gozo de ser, risa de un Dios que es sólo risa, ligereza de ser el peso del mundo.

Maurice Blanchot ha narrado en *El instante de mi muerte* la experiencia autobiográfica de su fusilamiento frustrado al final de la guerra. “Aquel a quien ya apuntaban los alemanes –escribe de sí mismo–, no esperando más que la orden final, experimentó entonces un sentimiento de ligereza extraordinaria, una especie de beatitud (nada feliz, sin embargo), ¿alegría soberana? ¿el encuentro de la muerte con la muerte?” Desde entonces, añade Blanchot, “estuvo ligado a la muerte, por una amistad subrepticia”¹¹⁷.

Nietzsche, *Die Unschuld des Werdens* (ed. de A. Baeumler), t. II, p. 492. Tomo la cita del artículo de Birault.

¹¹³ LICHTENBERG 1990, p. 27.

¹¹⁴ BATAILLE 1973, *L'expérience intérieure*, p. 127.

¹¹⁵ BATAILLE 1973, *Le coupable*, p. 333.

¹¹⁶ BLANCHOT 1970, p. 333.

¹¹⁷ BLANCHOT 1999, pp. 19-20.

Volvemos allí donde habíamos empezado: la muerte. Esa complicidad con la muerte, ese “encuentro de la muerte con la muerte” es el que proporciona esa beatitud (término spinoziano) *nada feliz* que Blanchot denomina *ligereza*. Esa beatitud es quizás también la que evoca el sobrecogedor rostro de Fou Tchou Li en el trance de sufrir el *suplicio de los cien pedazos*; rostro que hará exclamar a Georges Bataille: “je voudrais rire dans mon supplice”¹¹⁸. Muy bien pudiera haber pensado en este rostro Octavio Paz cuando escribía: “una alegría sobrehumana ilumina el rostro de la víctima. (...) Esa alegría extática es insondable como el gesto del placer erótico. (...) la víctima provoca nuestro horror y nuestra fascinación. Es un espectáculo intolerable y del que, no obstante, no podemos apartar los ojos. Nos atrae y repele (...) y sin embargo ese rostro (...) ¿no es el jeroglífico de la unidad original, en la que todo era uno y lo mismo?”¹¹⁹. Uno y todo, *hen kai pân*, era el lema de los spinozianos alemanes de finales del siglo dieciocho¹²⁰. ¿Hay en esta alegría soberana, en esta ligereza algo de la alegría spinoziana que hemos denominado *apática*?

El sabio spinoziano, en cuanto concibe las cosas *sub specie aeternitatis*, escapa al tiempo. Se hurta al imperio de la muerte aliándose con ella, *siendo ella*. Ya no soy *otro* que la *alteridad* radical, la muerte. *Yo es otro*. En la proposición 38 de la quinta parte de la *Ethica* escribe Spinoza que cuantas más cosas entiende el alma con el segundo y tercer género de conocimiento, menos teme a la muerte¹²¹. Esto es así porque la idea de la muerte es una idea inadecuada. La muerte solo aparece *sub specie temporis*. Si la muerte *es*, yo soy la muerte (todas las muertes). O mejor: yo *es* la muerte. La mosca en el trance de ser capturada y devorada por la araña puede escapar a su destino *siendo ese destino*, es decir, siendo un Dios que se devora a sí mismo y que se cumple y se agota en esa *homofagia*, en esa eucaristía.

La totalidad del ser sólo puede ser experimentada de dos maneras: o bien sosteniendo su peso como un Atlas o bien haciéndose mundo y pesar con él, *ser ese peso*. Esta última es la (¿insoportable?) ligereza spinoziana.

¹¹⁸ SURYA 1992, pp. 120-122.

¹¹⁹ PAZ 1983, pp. 29-30.

¹²⁰ Véase por ejemplo: JACOBI 1990, pp. 402-419.

¹²¹ “Quò plures res secundo, et tertio cognotionis genere Mens intelligit, eò minùs ipsa ab affectibus, qui mali sunt, patitur, et mortem minùs timet”.

Referencias bibliográficas

- ALQUIÉ, F. (1981): *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF.
- BAJTIN, M. (1974): *La cultura popular en la Edad Media y en el renacimiento*, Barcelona, Barral.
- BATAILLE, G. (1973): *Oeuvres Complètes V*, Paris, Gallimard.
- BIRAULT, H. (1967): “De la béatitude chez Nietzsche”, en AA.VV., *Nietzsche*, Paris, Minuit, pp. 13-28.
- BLANCHOT, M. (1970): “La experiencia límite”, en M. Blanchot, *El diálogo inconcluso*, Caracas, Monte Ávila, pp. 329-369.
- BLANCHOT, M. (1999): *El instante de mi muerte. La locura de la luz*, Madrid, Tecnos.
- BLOCH, E. (1985): *Werkausgabe V y VII*, Frankfurt am M., Suhrkamp.
- COVARRUBIAS, S. de (1979): *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, Madrid, Turner.
- DELEUZE, G. (1974): *Spinoza, Kant, Nietzsche*, Barcelona, Labor.
- DELEUZE, G. (1975): *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik.
- DESCARTES, R. (1996): *Oeuvres* (ed. de C. Adam & P. Tannery) t. XI, Paris, Vrin.
- DILTHEY, W. (1978): *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, F.C.E.
- DOMÍNGUEZ, A. (1995): *Biografías de Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial.
- GIANCOTTI BOSCHERINI, E. (1970): *Lexicon spinozanum*, La Haye, Martinus Nijhoff.
- HAMPSHIRE, S. (1982): *Spinoza*, Madrid, Alianza Editorial.
- HEGEL, G.W.F. (1978): *Gesammelte Werke XI*, Hamburg, Felix Meiner.
- JACOBI, F.H. (1990): “Sobre sus conversaciones con Lessing”, en G.E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, Barcelona, Anthropos, pp. 402-419.
- KERÉNYI, K. (1999): “Ser humano y Dios según Homero”, en K. Kerényi, *La religión antigua*, Barcelona, Herder, pp. 101-106.
- LEIBNIZ, G.W. (1996): *Die philosophischen Schriften* (ed. C.I. Gerhardt) t. V, Hildesheim, Georg Olms.
- LICHTENBERG, G.C. (1990): *Aforismos*, Edhasa, Barcelona.
- MACHEREY, P. (1995): *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La troisième partie: La vie affective*, Paris, PUF.
- MISRAHI, R. (1992): “Le désir, l’existence et la joie dans la philosophie, c’est-à-dire l’éthique de Spinoza”, en A. Domínguez (ed.), *La Ética de*

- Spinoza. Fundamentos y significado*, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 53-64.
- NEBRIJA, E.A. (1492): *Diccionario Latino-Español*, Salamanca.
- PAZ, O. (1983): “El mundo prehispánico. Risa y penitencia”, en O. Paz, *Los signos en rotación y otros ensayos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 17-34.
- PEÑA, V. (1985): “Spinoza: orden geométrico y alegría”, *Contextos* III/5, pp. 7-24.
- RODIS-LEWIS, G. (1986): “Questions sur la cinquième partie de l’Éthique”, *Revue philosophique de la France et de l’étranger* N° 2, pp. 207-221.
- ROSSET, C. (1983): *La force majeure*, Paris, Minuit.
- SAVAN, D. (1978): “Spinoza on Death and the Emotions”, en J. Wetlesen (ed.), *Spinoza’s philosophy of Man (Proceedings of the Scandinavian Spinoza Symposium 1977)*, Oslo, Universitetsforlaget.
- SILESIO, A. (1985): *Peregrino Querubínico*, Palma de Mallorca, J.J. Olañeta.
- SPINOZA, B. (1972): *Opera* (ed. C. Gebhardt), Heidelberg, C. Winters.
- SPINOZA, B. (2000): *Ética demostrada según el orden geométrico* (trad. A. Domínguez), Madrid, Trotta.
- SPINOZA, B. (1988): *Tratado de la reforma del entendimiento* (trad. A. Domínguez), Madrid, Alianza Editorial.
- SPINOZA, B. (1988): *Correspondencia*, Madrid, Alianza Editorial.
- SURYA, M. (1992): *Georges Bataille, la mort à l’oeuvre*, Paris, Gallimard.
- WAANDERS, F.M.J. (1983): *The history of télos and teléo in ancient greek*, Amsterdam, B.r. Grüner Publishing co.
- YOVEL, Y. (1995): *Spinoza, el marrano de la razón*, Madrid, Anaya & Muchnik.